

Le sentiment d'éternité The feeling of eternity

Denis Savard

Volume 7, numéro 2, novembre 1982

Mourir

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/030152ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/030152ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

0383-6320 (imprimé)

1708-3923 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Savard, D. (1982). Le sentiment d'éternité. *Santé mentale au Québec*, 7(2), 139-146. <https://doi.org/10.7202/030152ar>

Résumé de l'article

Sous ce titre un peu particulier, l'article aborde un thème développé dans plusieurs traditions religieuses (hindouisme, bouddhisme, christianisme, chamanisme) et repris par quelques auteurs « profanes » (Artaud, Jung, Proust, Romain Rolland, Maslow), le thème d'une perception modifiée du temps qui fait que l'homme expérimente une forme de « sortie » du temps, un mode d'existence extra-temporel, un « sentiment d'éternité ». Les choses se passent comme si l'existence pouvait être saisie autrement que sous son aspect éphémère, en tant qu'elle échappe au temps ou, comme on dit, sous son aspect éternel. Cette « autre » saisie de l'existence exige, selon les traditions et les auteurs, que nous passions de la conscience ordinaire à un autre mode de conscience que les unes et les autres s'attachent à décrire.

L'article ne vise pas à rendre compte des différentes interprétations du sentiment d'éternité provenant des disciplines les plus diverses. Il cherche plutôt à mettre en parallèle des points de vue et des témoignages dans l'espoir qu'ils s'éclairent et s'enrichissent mutuellement, et qu'ils parviennent à nous rendre plus accessible une expérience qui mérite au moins d'être considérée sérieusement et dont les courants qui dominent notre culture ne nous parlent pas souvent.

*Denis Savard**

Sous ce titre un peu particulier, l'article aborde un thème développé dans plusieurs traditions religieuses (hindouisme, bouddhisme, christianisme, chamanisme) et repris par quelques auteurs « profanes » (Artaud, Jung, Proust, Romain Rolland, Maslow), le thème d'une perception modifiée du temps qui fait que l'homme expérimente une forme de « sortie » du temps, un mode d'existence extra-temporel, un « sentiment d'éternité ». Les choses se passent comme si l'existence pouvait être saisie autrement que sous son aspect éphémère, en tant qu'elle échappe au temps ou, comme on dit, sous son aspect éternel. Cette « autre » saisie de l'existence exige, selon les traditions et les auteurs, que nous passions de la conscience ordinaire à un autre mode de conscience que les unes et les autres s'attachent à décrire.

L'article ne vise pas à rendre compte des différentes interprétations du sentiment d'éternité provenant des disciplines les plus diverses. Il cherche plutôt à mettre en parallèle des points de vue et des témoignages dans l'espoir qu'ils s'éclairent et s'enrichissent mutuellement, et qu'ils parviennent à nous rendre plus accessible une expérience qui mérite au moins d'être considérée sérieusement et dont les courants qui dominent notre culture ne nous parlent pas souvent.

« Personne ne sait vraiment ce que sont le temps, l'espace, la matière, la force, l'énergie, le hasard ou les lois de la nature. Ils ne se laissent enfermer dans aucune définition. Nous avons sur eux des intuitions fragmentaires. Quand on les talonne de trop près, ils mènent droit au mystère... » (Reeves, 1981, 165)

AU-DELÀ DU PURGATOIRE ET DE L'ENFER

Aborder le sujet de la pensée religieuse sur la mort auprès d'un public québécois d'un certain âge, c'est risquer d'éveiller chez lui le souvenir d'images qu'il s'efforce d'oublier, des images d'enfer et de purgatoire, ordinairement associées à de strictes règles morales auxquelles les prédicateurs d'autrefois avaient l'habitude de les lier.

Les historiens nous apprennent aujourd'hui que les représentations du purgatoire et de la damnation sont apparues tardivement dans l'histoire du christianisme, à partir du douzième siècle seule-

ment, et que dès lors, « personne ne put enrayer dans ses conséquences l'exploitation et la dégénérescence d'une foi soudain devenue terrifiante, terroriste et sans merci » (Lagrange, 1978, 47). L'affirmation du caractère historique, culturel et donc relatif des représentations traditionnelles de l'enfer et du purgatoire fait le bonheur des uns et le malheur des autres. Une chose est sûre : ces images ont dominé le discours religieux québécois sur la mort et il ne nous est pas facile d'en entendre ou d'en écouter d'autres.

Or, c'est précisément ce que cet article se propose de faire, en explorant un des thèmes majeurs que les différentes traditions religieuses ont élaborés à propos de la mort, le thème de la victoire sur le temps : l'homme peut échapper au temps, « sortir » du temps, exister hors du temps, l'homme peut avoir accès à un monde éternel.

Plusieurs observateurs et interprètes des sociétés et des cultures modernes affirment que ce point de vue est complètement dépassé. « Nos contemporains qui vivent dans les sociétés industrielles développées du monde occidental ont perdu la foi en un au-delà et en une survie de l'âme. » (Fetscher, 1975, 79) Les plus récentes enquêtes d'opinion sont cependant loin de confirmer cette affirmation (Greeley, 1975) et Freud était

* Denis Savard est professeur au département de sciences religieuses, UQAM.

sans doute plus avisé de reconnaître la permanence des idées religieuses, même s'il les considérerait comme de belles illusions dont l'humanité apprendrait un jour à se passer.

Mais au-delà ou à la source des croyances et des idées religieuses sur la mort, il y a, je pense, une expérience radicale dont on retrouve également la trace chez certains auteurs «profanes», expérience qui est appelée ici «sentiment d'éternité» et qu'Antonin Artaud a exprimé avec force.

«Il y a un mystère dans ma vie... dont la base est que je ne suis pas né à Marseille le 4 septembre 1896, mais que j'y suis passé ce jour-là, venant d'ailleurs, parce que, en réalité, je ne suis jamais né et que je ne peux pas mourir. Pour les ânes médico-légaux, c'est du délire; pour certains de la poésie, pour moi, c'est de la vérité comme un bifteck aux pommes frites ou un coup de vin blanc au comptoir d'en face.» (Artaud, 1978, 7)

L'objectif de cet article est d'explorer les contours de cette expérience qui consiste à percevoir autrement les rapports de l'existence au temps, en mettant en parallèle ce que différentes traditions religieuses et quelques auteurs «profanes» ont à nous dire sur ce sentiment d'éternité. Il ne s'agit donc pas ici de rendre compte des diverses interprétations du sentiment d'éternité, interprétations provenant des disciplines les plus diverses, interprétations souvent divergentes sinon contradictoires, si bien qu'il «est dès à présent remarquable de constater que nulle société y compris la nôtre, n'a encore connu la victoire absolue, soit de l'immortalité, soit de la conscience démythifiée de la mort». (Morin, 1970, 46) Il s'agit plutôt de mettre en parallèle des points de vue et des témoignages dans l'espoir qu'ils s'éclairent et s'enrichissent mutuellement, et qu'ils parviennent à nous rendre plus accessible une expérience qui mérite au moins d'être considérée sérieusement et dont les courants qui dominent notre culture ne nous parlent pas souvent.

ROMAIN ROLLAND

Notre premier témoin est Romain Rolland. Réagissant à la lecture de *l'Avenir d'une illusion* que son ami Freud lui avait fait parvenir, il lui reprocha de n'avoir pas tenu compte, dans son

étude du phénomène religieux, de «la source réelle de la religiosité» qui résidait à ses yeux «dans un sentiment particulier dont lui-même était constamment animé, dont beaucoup d'autres lui avaient confirmé la réalité... Ce sentiment, il l'appellerait volontiers la sensation de l'éternité, il y verrait le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'océanique» (Freud, 1971, 6).

JUNG

Le sentiment d'éternité est parfois intimement associé à ce qui se présente à première vue comme son contraire, le sentiment de la fragilité de la vie. Dans les premières pages de son autobiographie, Jung écrit :

«La vie de l'homme est une tentative aléatoire... Elle est si fugitive, si imparfaite que l'existence d'êtres et leur déploiement est prodige. J'en fus déjà profondément impressionné lorsque, jeune étudiant en médecine, il me semblait miraculeux de n'être pas détruit avant mon heure. La vie m'a toujours semblé être comme une plante qui puise sa vitalité dans un rhizome; la vie proprement dite de cette plante n'est point visible, car elle gît dans le rhizome. Ce qui devient visible au-dessus du sol ne se maintient qu'un seul été, puis se fane... Apparition éphémère. Quand on pense au devenir et au disparaître infinis de la vie et des civilisations, on en retire une impression de vanité des vanités; mais *personnellement je n'ai jamais perdu le sentiment de la pérennité de la vie sous l'éternel changement*. Ce que nous voyons, c'est la floraison — et elle disparaît — mais le rhizome persiste. Au fond, ne me semblent dignes d'être racontés que les événements de ma vie par lesquels le monde éternel a fait irruption dans le monde éphémère.» (Jung, 1973, 20)

L'existence est éphémère et «on en retire une impression de vanité des vanités». Jung rejoint ici Qohélet, le chantre biblique de la fragilité de l'existence : «Vanité des vanités et tout est vanité! (ou «Fumée de fumée, tout est fumée!»)... La jeunesse et l'âge des cheveux noirs sont vanité.» (L'Ecclésiaste, 1:2; 11:10) L'existence est éphémère, mais sous l'éternel changement, le monde se laisse saisir sous son aspect éternel. Voilà

des propos qui nous rappellent étrangement ceux de Bouddha.

BOUDDHA

Le bouddhisme originel se présente en effet comme une voie pour quitter ou dépasser une vie à laquelle on ne peut se fier parce qu'essentiellement éphémère et impermanente. «Tout ici-bas est impermanent, toujours changeant, voué à la destruction; on ne peut s'y fier; cela s'effrite, quelque soit notre effort pour tenter de le retenir.» (Conze, 1970, 130) Le caractère absurde et douloureux d'une existence aussi trompeuse — même le plaisir est douleur, parce qu'éphémère — pousse Bouddha à vouloir se libérer de cette existence. «Le Bouddha lui-même prit la décision de rechercher la Voie dès l'instant qu'il ressentit toute l'impermanence... sur laquelle repose notre monde.» (Deshimaru, 1978, 293) Dominer ce monde en parvenant à une vie non sujette à la mort, voilà l'orientation fondamentale de cette Voie pour laquelle le salut signifie immortalité et la paix, dépassement du changement.» (Conze, 1971, 13; Zaehner, 1965, 179-185) Ce qui est affirmé ici, «c'est que l'âme humaine, dans la mesure où elle est capable de réaliser le Nirvana, possède une existence extra-temporelle» (Zaehner, 1965, 184).

PROUST

On sait qu'une forme particulière de conscience extra-temporelle est un des thèmes récurrents chez Proust. La revue internationale *Concilium*, dans un numéro intitulé «Être immortel», consacre un article à l'étude de «L'homme affranchi du temps dans l'œuvre de Marcel Proust». (Jossua, 1975, 63-75) D'autres spécialistes en science des religions avaient déjà noté l'intérêt de certains passages où Proust témoigne d'une expérience particulière, décisive pour lui, pendant laquelle il éprouvait une sorte de transcendance à l'égard du temps, un «sentiment d'une immortalité certaine» (Zaehner, 1965, 105).

Cette existence extra-temporelle avait l'habitude de lui être révélée subitement lorsqu'un bruit déjà entendu, une odeur déjà respirée ou une

saveur déjà goûtée l'étaient à nouveau, dans une sorte de télescopage du temps :

«À l'instant même où la gorgée (de thé) mêlée de miettes de gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse : ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi. J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. D'où avait pu me venir cette puissante joie? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et du gâteau, mais qu'elle la dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature. D'où venait-elle? Que signifiait-elle? Où l'appréhender?» (Proust, 1954, vol. I, 45)

Poursuivant sa réflexion, Proust affirme que ces expériences particulières favorisent chez lui l'éveil ou l'émergence de ce qu'il appelle son «vrai moi», seul capable de saisir «l'essence permanente et habituellement cachée des choses». Ce «vrai moi» est pour lui un «être extra-temporel».

«Cet être n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps. Cela expliquerait que mes inquiétudes au sujet de la mort aient cessé au moment où j'avais reconnu inconsciemment le goût de la petite madeleine, puisqu'à ce moment-là l'être que j'avais été était un être extra-temporel, par conséquent insouciant des vicissitudes de l'avenir. Cet être ne se nourrit que de l'essence des choses, en elle seulement il trouve sa subsistance, ses délices... Il suffit qu'un bruit, qu'une odeur déjà entendu et respirée le soient de nouveau, à la fois dans le présent et le passé réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits; aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi, qui parfois depuis longtemps semblait mort mais ne l'était pas autrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps

crée en nous... l'homme affranchi de l'ordre du temps. Et celui-là, on comprend qu'il soit confiant dans sa joie, même si le simple goût d'une madeleine ne semble pas contenir logiquement les raisons de cette joie. On comprend que le mot de mort n'ait pas de sens pour lui : situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir?» (Proust, 1954, vol. III, 871-873)

L'INDE

Ce langage nous renvoie curieusement à la pensée hindoue qui s'est attachée pendant des siècles à rendre compte de l'expérience d'un second soi à l'intérieur de l'homme, «lequel est tout à fait distinct de l'ego et perçu comme immortel» (Zaehner, 1965, 104). «Toute la religion indienne la plus élevée s'occupe de cette expérience» (Zaehner, 1965, 104) qui se présente comme l'accès à un autre mode de conscience permettant à l'homme de rejeter toutes les fausses assimilations et de «comprendre que son vrai Moi n'est ni le corps — comme nous le supposons quand nous disons : je suis grand, j'ai chaud —, ni le mental — comme nous le supposons quand nous disons : je pense, je crois —, ni le désir — comme nous le supposons quand nous disons : je veux, je souhaite, je crains —» (Herbert, 1951, 94), mais quelque chose de plus fondamental que les hindous appellent l'âtman et qui est une forme de conscience supérieure caractérisée d'une part par «une expérience immédiate de la réalité outrepassant non seulement la pensée intellectuelle mais aussi la perception sensorielle» (Capra, 1979, 24) et, d'autre part, par une perception très vive de l'unité fondamentale de l'univers à l'intérieur duquel tous les objets et événements «ne sont que différents aspects ou manifestations d'une même réalité fondamentale» (Capra, 1979, 24-25).

Les sagesse orientales, qu'elles soient hindoue, bouddhiste ou taoïste, recherchent, chacune à leur façon, cette expérience où le moi «quotidien», le moi «social» et le moi «mental» éclatent pour laisser émerger cette forme de conscience où se situe le sentiment d'éternité et c'est ce niveau de conscience que tentent de développer les diverses techniques de méditation mises au point dans le cadre de ces spiritualités.

LE CHAMAN

On retrouve encore le thème de la victoire sur le temps et de l'abolition des frontières de la mort chez un nombre considérable de peuples à tradition orale où existe un personnage assez fascinant, le (ou la) chaman(e), sorte de spécialiste du sacré, guérisseur, intercesseur auprès des esprits ou des dieux et chargé de conduire les âmes des défunts au séjour des morts. Ce qui caractérise le chaman, c'est qu'il opère dans un état de transe extatique pendant laquelle on dit qu'il quitte son corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales. Ces «voyages» apparaissent comme le symbole de l'accès du chaman à une autre réalité ou à un autre état de conscience qui lui sont devenus familiers lors d'une initiation très rigoureuse pendant laquelle son être a été «trempé et transformé par une sorte de mort-résurrection. Celui qui sort de l'initiation chamannique est ressuscité en cette vie : son expérience est connaissance ; il a acquis la capacité unique de franchir sans encombre les barrières de l'espace et du temps. Il a fraternisé avec la mort dans cette vie-même». (Bianu, 1981, 41)

LE CHRISTIANISME

Le chaman nous ramène inévitablement au Christ et à la tradition chrétienne. Comme le chaman, le Christ a traversé les frontières de la mort, aller-retour. La résurrection du Christ est au centre du christianisme. «Si le Christ n'est pas ressuscité, dit Saint-Paul, alors notre prédication est vaine, vaine aussi votre foi.» (1^{ère} Épître de St-Paul aux Corinthiens, 15:14) Les apôtres sont clairs : «Nous avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts.» (Actes des Apôtres 10:41) Ce que le christianisme affirme, c'est que le Christ nous a soustraits à notre condition de mortalité. La mort et le temps sont vaincus. Le chrétien est déjà ressuscité avec le Christ. Comme lui, il a accès au monde de l'éternel. Avec le Christ, il franchit les limites de la mort et du temps, avec lui il accède à un autre mode d'être. La frontière chrétienne entre la vie et la mort, entre le temps et l'éternité, «n'est pas celle du biologique, mais celle du spirituel» (Bianu, 1981, 183), ce qui revient à dire que par une expérience

spirituelle le chrétien transcende le temps et la mort.

UN AUTRE MODE DE CONSCIENCE

De notre bref voyage à travers quelques traditions religieuses, nous pouvons dégager cette constante : c'est par un mode de conscience autre que celui de la conscience ordinaire que nous pouvons saisir l'existence autrement, c'est-à-dire sous son aspect éternel. Cette affirmation est appuyée par le témoignage de certains « profanes ». Revenons à Jung. Toute l'œuvre du fondateur de la psychologie analytique repose sur une intuition centrale qui peut se formuler ainsi : à côté de la pensée rationnelle, logique, consciente, il y a en nous une autre source de conscience qu'il appelle paradoxalement l'inconscient. C'est à cette source que s'alimentent la pensée symbolique, l'inspiration, la créativité et c'est de là que naissent les intuitions les plus fondamentales que nous pouvons avoir sur l'existence. La dimension collective de l'inconscient nous fait communiquer avec les symboles les plus puissants que l'espèce humaine a élaborés. Les mythes, dans leur sens le plus positif de « paroles-fondamentales-sur-l'existence » appartiennent également à l'inconscient collectif et c'est à cette source que se sont abreuvés les créateurs des traditions religieuses. Pour Jung, la question décisive est celle-ci : « te réfères-tu ou non à l'infini ? » (Jung, 1973, 369) Or, c'est par l'inconscient que l'homme se rattache à l'infini et à l'éternel. « Il y a des indices qui montrent qu'une partie au moins de la psyché échappe aux lois de l'espace et du temps. » (Jung, 1973, 346-347)

MASLOW ET LES « PEAK-EXPERIENCES »

De son côté, le psychologue américain Abraham Maslow, à l'occasion de ses recherches sur un groupe d'hommes et de femmes choisis pour leur exceptionnelle santé mentale, note — avec étonnement d'abord — que certaines de ces personnes vivent des expériences qui s'apparentent aux expériences rapportées par les mystiques. Dans la première édition de *Motivation and Personality* (1954), il reprend, pour nommer ces expériences, l'expression que Freud avait contribué à populariser, le « sentiment océanique ». Plus tard, il créera

l'expression « peak-experiences », parce que ces expériences se caractérisent par une intensité et une plénitude particulière.

Dans le sixième et septième chapitres de *Vers une psychologie de l'être*, il décrit longuement les principales caractéristiques des « peak-experiences ». L'une de ces caractéristiques est une conscience modifiée du temps et de l'espace : « Il est commun de dire que dans de telles circonstances, l'individu est hors du temps et de l'espace. » (Maslow, 1972, 92) Les expériences dont parlent Maslow sont des moments particulièrement intenses de conscience, de joie, de paix vécus dans le cadre de l'expérience amoureuse, « dans l'expérience parentale, dans l'expérience mystique et cosmique, dans la perception esthétique, dans la vie créatrice, dans la recherche intellectuelle, dans la pratique thérapeutique, dans l'expérience orgasmique, dans certaines formes de plénitude physique » (Maslow, 1972, 92). On sait que Maslow est à l'origine d'un courant de psychologie — la psychologie transpersonnelle — qui cherche à élaborer des théories et des modèles de la personne où il y a place pour les états particuliers de conscience dont nous parlons ici.

Certains lecteurs seront peut-être mal à l'aise dans la démarche intellectuelle adoptée ici. Établir des parallèles entre Romain Rolland, Jung, Bouddha, Proust, la pensée hindoue, le chamanisme, le christianisme et Maslow, voilà sans doute une entreprise assez hasardeuse mais qui se justifie, je crois, si on résiste à la tentation de tout niveler, de tout réduire à du pareil au même. L'objet de cet article, répétons-le, est simplement de mettre en parallèle — non pas d'analyser ni d'interpréter — un certain nombre d'auteurs et de traditions où l'on retrouve des références à une perception modifiée du temps qui suggèrent, non seulement que notre perception courante ou ordinaire du temps n'est pas la seule — ce que nous savons depuis Einstein —, mais que notre vraie nature échappe au temps comme si, dit Proust, cette « vraie nature était hors du temps, faite pour goûter l'éternel » (Proust, 1952, vol. I, 86). L'abolition des frontières entre cultures et religions nous convie à cette mise en parallèle des traditions religieuses qui sont considérées ici comme des contributions complémentaires à la recherche de l'humanité en quête de sa véritable identité.

D'autres parallèles, d'ailleurs, mériteraient d'être établis. Je pense à certaines études parapsychologiques, aux travaux de la physique moderne, aux travaux de ceux qui rapportent de façon systématique les visions précédant la mort (Kübler-Ross, Moody, Osis, Haraldsson, Ring, etc.). L'ensemble de ces travaux — et d'autres sans doute — s'attachent à percer le mystère du temps et des perceptions différentes que nous pouvons en avoir.

BERGSON ET HEIDEGGER

Deux philosophes modernes ont précisément abordé cette question des perceptions diverses que nous pouvons avoir du temps. Dans une étude sur la conception du temps chez Bergson et Heidegger, Laurent Giroux a bien montré qu'on retrouve chez ces deux auteurs l'idée que la perception et la compréhension ordinaires, communes, courantes du temps sont limitées, imparfaites, inadéquates et que le temps du sens commun est un temps secondaire et dérivé par rapport au temps réel, original, fondamental. «Heidegger et Bergson cherchent le fondement de l'unité du temps dans une structure infra-temporelle qui serait, selon eux, le temps véritable.» (Giroux, 1971, 7)

L'intuition originale de Bergson c'est que l'on fait fausse route en abordant la vie de la conscience avec des méthodes et des concepts adaptés à l'étude de la matière et qu'on ignore ainsi qu'il y a un temps de la matière et un temps de la conscience. Le temps réel — la durée pure — est le temps de la conscience où il y a intégration du passé, du présent et du futur «dans l'univers d'un seul élan... qui est la conscience même, appelée aussi l'esprit» (Giroux, 1971, 10, 64). Il y a ici transcendance à l'égard du présent. «Cette ouverture, cette «extase» par-delà les limites du présent, c'est l'esprit même.» (Giroux, 1971, 50)

Heidegger, quant à lui, explique la conception commune du temps par notre absorption dans l'occupation quotidienne qui nous arrache à nous-mêmes, qui nous éloigne et nous aliène de notre être authentique. Comme Bergson, il pose «la distinction entre deux couches superposées, si l'on peut dire, — mais en rapport dialectique constant entre elles — de l'être humain, l'une authentique et l'autre inauthentique, la seconde, dite «moi social» ou «moi quotidien», prenant presque

toujours le pas sur la première et s'articulant dans le langage de tout le monde, tandis que l'existence authentique est étroitement liée à la découverte et à la compréhension du temps fondamental» (Giroux, 1971, 7).

CONCLUSION

Au terme de cette exploration qui devrait être poursuivie, nous pouvons dégager quelques conclusions et observations provisoires.

1. Les grandes traditions religieuses — sous toutes les latitudes — affirment l'existence d'un monde éternel sous le monde éphémère. En d'autres mots, elles affirment que l'existence peut être saisie autrement que sous son aspect éphémère; elle peut être saisie en tant qu'elle échappe au temps, c'est-à-dire sous son aspect éternel. C'est dans cette perception modifiée du temps que s'enracinent, croyons-nous, les divers développements mythologiques et théologiques sur la mort, l'au-delà, l'immortalité de l'âme, la résurrection et la réincarnation.
2. Les traditions religieuses affirment ensuite que la saisie de l'existence sous son aspect éternel exige que nous passions de la conscience ordinaire à un autre mode de conscience.
3. Un certain nombre d'auteurs «profanes» témoignent également de l'existence de ce sentiment d'éternité et d'un mode de conscience qui nous permet d'y avoir accès.
4. Le sentiment d'éternité — avec sa composante mystique — présente un problème particulier, celui d'appartenir à une région de la conscience qui n'est pas celle de la pensée rationnelle, logique, discursive, scientifique. Aux yeux de cette dernière, le sentiment d'éternité est souvent perçu comme un phénomène suspect, une «illusion», une «projection», une «aliénation», une «invention», une «démission» devant les dures tâches que l'existence personnelle et collective nous impose. Ces interprétations «scientifiques» sont bien connues, mais il n'est pas évident qu'elles aient vidé la question.

On peut en effet s'interroger sur la capacité d'une certaine science d'appréhender et de rendre compte de phénomènes qui semblent se situer à un niveau autre que le niveau verbal.

Vouloir «expliquer» tous les phénomènes spirituels à l'aide de concepts et de théories scientifiques classiques est probablement une entreprise impossible et les sciences de l'homme se retrouvent peut-être ici devant un défi analogue à celui que la découverte de l'atome a lancé à la physique moderne. Plusieurs physiciens éminents ont en effet reconnu les limites de leur langage face à ce nouveau défi : «Les problèmes du langage sont ici réellement sérieux. Nous souhaitons parler de la structure des atomes... mais nous ne pouvons pas en parler en langage ordinaire... et la seule chose que nous savons au départ est le fait que les notions courantes ne peuvent être appliquées à la structure des atomes.» (Heisenberg in Capra, 1979, 47). Le monde atomique et sub-atomique se tient par-delà notre perception sensorielle et nous révèle le caractère inadéquat d'un langage qui tire ses images du monde des sens. Le sentiment d'éternité, parce qu'il s'enracine dans une perception du temps qui n'est pas la perception commune, devient un défi analogue à celui que le monde atomique a constitué pour les physiciens.

5. Une autre difficulté provient de la prépondérance du dogme et des aspects notionnels de la religion dans notre culture chrétienne occidentale, où on ne retrouve pas l'accent que les orientaux et les peuples à tradition orale mettent sur l'expérience dans l'élaboration de leur sagesse spirituelle. Ceci a pour conséquence que le sentiment d'éternité nous apparaît encore plus étranger, sinon étrange.

Au Québec, en particulier, nous avons connu une religion que l'autoritarisme institutionnel, moral et doctrinal de l'Église a contribué à rigidifier et à vider de son contenu expérientiel. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles plusieurs de nos contemporains redécouvrent ailleurs le goût de l'expérience intérieure; ailleurs, c'est-à-dire dans le monde des techniques psychothérapeutiques d'une part et dans celui des techniques d'éveil et de méditation orientales ou amérindiennes d'autre part.

Notre héritage chrétien et sa méfiance classique à l'égard de l'expérience spirituelle personnelle viennent donc renforcer nos réticences «scientifi-

ques» devant un phénomène comme le sentiment d'éternité.

6. Une troisième difficulté réside dans le fait que le sentiment d'éternité, comme toute expérience spirituelle, a souvent été véhiculé dans des catégories qui traduisent une vision dualiste de l'homme : temporel-éternel, naturel-surnaturel, profane-sacré, fini-infini, moi «quotidien»-moi authentique. Or, on sait que cette vision dualiste de l'homme qui a caractérisé certaines époques de l'histoire du christianisme, — et on pourrait en dire autant de l'histoire du bouddhisme et de l'hindouisme —, survalorisant le spirituel et dévalorisant l'histoire et les combats réels des hommes et des femmes, a provoqué de violentes réactions sécularisantes et les critiques fondées de la philosophie existentialiste, de la psychanalyse et du marxisme. La vérité de l'homme est sans doute à chercher dans l'intégration de ses «morceaux» et dans le développement de toutes ses formes de réalisation personnelle et collective. Rendre compte du sentiment d'éternité sans pour autant considérer l'homme comme un étranger sur sa propre planète, voilà sans doute une des tâches majeures de l'anthropologie religieuse.

RÉFÉRENCES

- ACTES DES APÔTRES, 10:41.
 ARTAUD, A., 1978, in *La mort est une autre naissance*, Paris, Seghers, p. 7.
 BIANU, Z., 1981, *Les religions et la mort*, Paris, Ramsay, p. 41 et p. 183.
 CAPRA, F., 1979, *Le tao de la physique*, Paris, Tchou, p. 24-25.
 CONZE, E., 1971, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris, Payot, p. 13 et p. 130.
 DESHIMARU, T., 1978, La naissance et la mort ne sont pas différentes : bouddhisme-zen, in *La mort est une autre naissance*, Paris, Seghers, p. 293.
 ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS, St-Paul, 1^{re} épître, 15:14.
 FETSCHER, I., 1975, Vivre dans la finitude, *Concilium*, 94, p. 79.
 FREUD, S., 1971, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, p. 6.
 GIROUX, L., 1971, *Durée pure et temporalité*, Bergson et Heidegger, Montréal, Bellarmin, p. 7, 10, 50, 64.
 GREELEY, A., 1975, L'opinion et la vie après la mort, *Concilium*, 94, p. 13-26.
 HEISENBERG, W., in Capra, F., 1979, *Le Tao de la physique*, Paris, Tchou, p. 47.

- HERBERT, J., 1951, *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, p. 94.
- JOSSUA, J.-P., 1975, L'homme affranchi du temps dans l'œuvre de Marcel Proust, *Concilium*, 94, p. 63-75.
- JUNG, C.-G., 1973, *Ma vie*, Paris, Gallimard, p. 20, 346-347, 369.
- LAGRANGE, B., 1978, La mort chrétienne existe-t-elle?, in *La mort est une autre naissance*, Paris, Seghers, p. 47.
- L'ECCLÉSIASTIQUE, 1:2 et 11:10.
- MASLOW, A., 1972, *Vers une psychologie de l'être*, Paris, Fayard, p. 92.
- MORIN, E., 1970, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, p. 46.
- PROUST, M., 1954, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, p. 45 et vol. III, p. 871-873.
- PROUST, M., 1952, *Jean Santeuil*, Paris, Gallimard, vol. I, p. 86.
- REEVES, H., 1981, *Patience dans l'azur, L'Évolution cosmique*, Québec, Québec Science éditeur, p. 165.
- ZAEHNER, R.C., 1965, *Inde, Israël, Islam*, Bruges, Desclée de Brouwer, p. 104-105, 179-185.
- ZAEHNER, R.C., 1967, *Mysticism Sacred and Profane*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, chap. IV.

SUMMARY

Under this somewhat unusual title, the article deals with a theme developed in several religious traditions (Hinduism, Buddhism, Christianity, Shamanism) and taken up again by a few "secular" authors (Artaud, Jung, Proust, Romain Rolland, Maslow), the theme of a modified perception of time giving rise to a form of time "exit", an extra-temporal style of existence, a "feeling of eternity". It is as-if existence could be grasped other than in relation to its ephemeral aspect, as it escapes time, or, as it is said, in its eternal contenance. According to religious tradition and to the authors, this "other" grasp of existence requires that we move from ordinary consciousness to another mode of consciousness, which they all apply themselves to describe.

The article does not seek to account for the different interpretations of the feeling of eternity originating in the most diverse of disciplines. It seeks rather to put viewpoints and testimonies into a parallel plane, in the hope that they will be mutually illuminating and enriching, and that they will succeed in making more accessible to us an experience that is worthy, at least, of serious consideration, and about which our dominant cultural currents do not speak to us very often.